

ein großes Quantum guter Wille dazu, es zu verstehen. Denn die Terminologie ist auf den ersten Seiten noch ganz labil; das würde ich jetzt vom Ende her schon verbessern können, aber das hieße neu schreiben, und dazu ist es mir unter anderem hier zu kalt. Du mußt eben mit dem Labilen mitzugleiten suchen. B=B bedeutet erst von einem gewissen Punkt an ausschließlich den Menschen; während des verhältnismäßig sehr umständlichen Aufmarschs bedeutet es noch, auch, die translogische Wirklichkeit, die transpersonale Gottheit. Aber ich meine, das müßtest du im Lesen merken, wie ich es ja auch erst im Schreiben gemerkt habe. Die Fruchtbarkeit des Ganzen ist mir trotz der vielen Fehler und Nochunklarheiten auch heute eigentlich gewiß. Aber da komme ich schon wieder ins Gackern, und das war nur gestern entschuldbar.

Noch etwas: von Einflüssen muß ich außer den genannten noch einen anführen: Christoph Schrempf (kennst du ihn eigentlich?) mit seiner frühen, wohl Erstlings-Arbeit über Kant und Christus, worin er den Gegensatz von Autonomie und Heteronomie durch den von Gesetz und Befehl korrigiert.

Sehr erstaunt bin ich über die Sonderstellung der Mystik zwischen der wirklichen Theologie und der wirklichen Philosophie. Vielleicht ist das die ungezwungene Lösung für viele historische Schwierigkeiten — Plotin, Indien u. a. Für die Steinersche Theosophie hatte ich mich bisher eigentlich nie interessieren mögen (weiß daher nur das, was in den beiden Meyrinkschen Romanen und vor einiger Zeit in der "Christlichen Welt" davon stand), werde es aber vielleicht nun. Aber nun wirklich Schluß.

Dein F.

DAS NEUE DENKEN

Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"

Ich habe seinerzeit den "Stern der Erlösung" ohne Vorwort hinausgehen lassen. Mich schreckten die Spuren der üblichen Philosophenvorworte mit ihrem Gegacker nach gelegtem Ei und ihren unhöflichen Schmähungen des Lesers, der doch noch gar nichts begangen, — noch nicht einmal das Buch gelesen haben konnte. Selbst der ruhige Kant ist dieser Gefahr nicht entgangen, geschweige denn seine lauten Nachfolger bis herunter zu Schopenhauer. Die folgenden Seiten sollen nicht etwa den damals glücklich vermiedenen Fehler nachholen, wie sie denn auch niemals in den künftigen Ausgaben des Buches an seiner Spitze oder an seinem Schluß wieder abgedruckt werden sollen. Sie sind die Antwort auf den Widerhall, den das Buch in den vier Jahren, die seit seinem Erscheinen verstrichen, geweckt hat. Nicht auf die Ablehnung; das wäre nicht meine Sache. Sondern grade auf die Annahme, die es gefunden hat. Wo einem die Tür gar nicht aufgetan ward, hat man nichts verloren; aber wo man freundlich und mit Ehren aufgenommen ist, da darf man wohl, ja muß man wohl anständigerweise, nachdem man eine Weile lang unter einer konventionellen Einführung und demgemäß in den Formen konventioneller Höflichkeit Gastfreundschaft genossen hat, eines Tages zur gelegenen Stunde das eigene Gesicht demaskieren und so den kritischen Augenblick berufen, wo aus der konventionellen Beziehung die persönliche wird oder — nicht wird. Mit vollem Bewußtsein, daß man mit diesem eines Tages einmal notwendigen Wahrheitsakt natürlich die bislang unbefangenen gesonnen Annehmlichkeiten der gesellschaftlichen Beziehung aufs Spiel setzt.

Wirklich verdankt ja das Buch die Aufnahme, die es bisher gefunden, wenn ich von dem kleinen Kreis derer absehe, die es ebensogut oder besser hätten schreiben können wie ich, durchweg einer solchen "gesellschaftlichen Verwechslung": es ist gekauft und — bedenklicher — auch gelesen worden als ein "jüdisches Buch". Es gilt ungelesen und, was wie gesagt schlimmer ist, auch gelesen für das Buch des Teils der jüdischen Jugend, der sich auf verschiedenen

Wegen zum alten Gesetz zurückzufinden trachtet. Das kann mir persönlich ja wohl recht sein. Was die Pharisäer des Talmud und die Heiligen der Kirche gewußt haben: daß der Verstand des Menschen nur so weit reicht wie sein Tun, das gilt offenbar, zur Ehre der Menschheit, auch vom Verstandenwerden. Aber dem Buch entstehen aus jenem Vorurteil bei den Lesern eine Anzahl — unnötiger — Schwierigkeiten und bei den Käufern eine — sehr nötige — Enttäuschung. Die folgenden Blätter möchten versuchen, jene Schwierigkeiten den Lesern etwas zu erleichtern und andererseits diese Enttäuschung der Käufer etwas zu beschwichtigen, die ein schönes jüdisches Buch zu erwerben glaubten und nachher, wie einer der frühesten Kritiker, entdecken mußten, daß es durchaus "nicht für den Tagesgebrauch eines jeden Mitgliedes einer jeden Familie bestimmt ist". Ich kann den "Stern der Erlösung" nicht zutreffender beschreiben, als dies in prägnanter Kürze jener Kritiker getan hat: er ist wirklich nicht für den Tagesgebrauch eines jeden Mitgliedes einer jeden Familie bestimmt. Er ist überhaupt kein "jüdisches Buch", wenigstens nicht das, was sich die Käufer, die mir so böse waren, unter einem jüdischen Buch vorstellen; er behandelt zwar das Judentum, aber nicht ausführlicher als das Christentum, und kaum ausführlicher als den Islam. Er macht auch nicht etwa den Anspruch, eine Religionsphilosophie zu sein — wie könnte er das, wo das Wort Religion überhaupt nicht darin vorkommt! Sondern er ist bloß ein System der Philosophie.

Und nun allerdings einer Philosophie, die dem Leser, sowohl dem fachmännischen als dem laienhaften, auch als solche das vollste Recht zum Mißfallen gibt, einer Philosophie nämlich, die nicht etwa eine bloße "kopernikanische Wendung" des Denkens herbeiführen möchte, nach der, wer sie vollzogen hat, freilich alle Dinge verkehrt herum sieht, aber doch nur die gleichen Dinge, die er auch schon zuvor sah, sondern seine, des Denkens, vollkommene Erneuerung. Ich würde das nicht sagen, wenn ich es nur von meinem Buch sagen müßte und nicht von dem Denken, das ich mir nicht einrede erfunden zu haben noch auch es in der Gegenwart als einziger zu lehren. Vielmehr hat der gesunde Menschenverstand immer so gedacht und von zeitgenössischen Denkern immerhin mehr als sich der Überweg-Heintze heute träumen läßt. Und für das Buch ist das eben Gesagte ja keine Empfehlung, sondern eher das Gegenteil. Denn Neues will weder der Fachmann noch der Laie. Jener ist froh, wenn er so weiter machen kann wie er es gelernt hat — sonst wäre er ja kein Fachmann; und dieser, wenn er sich mal "für Philosophie interessiert", will auch nicht eine neue und revolutionäre vorgesetzt bekommen, sondern die "richtige", die "Philosophie der Gegenwart" — sonst wäre er ja kein Laie. Und da das lesende Publikum sich aus diesen beiden Menschen-

gruppen zusammensetzt, darf ich, was ich gesagt habe, gesagt haben ohne die Befürchtung, mein eigenes Buch empfohlen zu haben.

Ein System der Philosophie besteht nach geheiligtem Brauche aus einer Logik, einer Ethik, einer Ästhetik und einer Religionsphilosophie. Der "Stern der Erlösung" bricht trotz seiner Dreibändigigkeit — der Zusammendruck in einen Band geschah nur wegen der damaligen Verlagsschwierigkeiten und wird laut Zusage des Herrn Verlegers von der zweiten Auflage ab wieder der ursprünglichen Dreibändigigkeit weichen — mit diesem Brauch. Er enthält zwar außer der vierten dieser Ingredienzien eines ordentlichen Systempunschs die übrigen alle: die Logik vornehmlich im zweiten Buch des ersten, im ersten des zweiten und im dritten des dritten Bandes; die Ethik im dritten Buch des ersten, im zweiten und dritten des zweiten und im ersten des dritten Bandes; die Ästhetik in allen Büchern des ersten und zweiten und im zweiten Buch des dritten Bandes. Aber wie schon aus dieser kuriosen Verteilung hervorgeht, ist das systematische Prinzip dieser Philosophie ein andres. Eben auf dieses Prinzip sucht auch der Titel mit seiner Zusammenfassung des astronomischen Gleichnisses der drei Bandüberschriften — Elemente, Bahn, Gestalt — hinzudeuten. Und eben den Übergang von der gewohnten zu der neuen Fragestellung vollziehen die schnell berichtigt gewordenen Formulierungen des ersten Bandes, dem und denen ich mich jetzt zuwende.

Die ersten Seiten philosophischer Bücher stehen in einem besonderen Respekt beim Leser. Er glaubt, sie seien die Grundlage für alles weitere. Infolgedessen meint er auch, es genüge, sie zu wiederlegen, um das Ganze widerlegt zu haben. Daher das ungeheure Interesse für Kants Lehre von Raum und Zeit in der Gestalt, wie er sie zu Anfang der Kritik entwickelt hat; daher die komischen Versuche, Hegel vom ersten Dreischlag seiner Logik aus zu "widerlegen" und Spinoza von seinen Definitionen her. Und daher die Hilflosigkeit des general reader vor philosophischen Büchern. Er denkt, sie müßten doch "besonders logisch" sein, und versteht darunter die Abhängigkeit des jeweils folgenden Satzes vom jeweils vorhergehenden; so daß also, wenn der berühmte eine Stein herausgezogen wird, "das Ganze zusammenstürzt". In Wahrheit ist das nirgends weniger der Fall als in philosophischen Büchern. Hier folgt ein Satz nicht aus seinem Vorgänger, sondern viel eher aus seinem Nachfolger. Wer einen Satz oder Absatz nicht verstanden hat, dem hilft es wenig, wenn er in dem gewissenhaften Glauben, nichts unverstanden zurücklassen zu dürfen, ihn etwa wieder und wieder liest oder gar noch mal von vorn anfängt. Philosophische Bücher versagen sich solcher methodischen ancien régime-Strategie, die keine Festung unerobert im Rücken lassen zu dürfen meint; sie wollen

napoleonisch erobert werden, in kühnem Vorstoß auf die feindliche Hauptmacht, nach deren Besiegung die kleinen Grenzfestungen schon von selber fallen werden. Wer also etwas nicht versteht, darf die Aufklärung am sichersten erwarten, wenn er mutig weiterliest. Der Grund für diese dem Anfänger und, wie die vorhin angeführten Fälle zeigen, auch manchem Nichtanfänger schwer eingehende Regel steckt darin, daß Denken und Schreiben nicht eins sind. Im Denken schlägt wirklich ein Schlag tausend Verbindungen; im Schreiben müssen diese tausend fein säuberlich auf die Schnur von Tausenden Zeilen gereiht werden. Wie Schopenhauer gesagt hat, daß sein ganzes Buch nur einen einzigen Gedanken mitteilen wolle, den er aber nicht kürzer mitteilen könne als in dem ganzen Buch. Wenn ein philosophisches Buch also überhaupt das Lesen lohnt, dann sicher nur, wenn man den Anfang entweder nicht oder allermindestens falsch versteht. Denn sonst wird der Gedanke, den es mitteilt, schwerlich das Nach-denken lohnen, da man ihn, wenn man gleich bei Beginn seiner Auseinandersetzung weiß, "worauf das hinausoll", eben offenbar schon kennt. Das alles gilt nur für Bücher; nur die können ja so ohne alle Rücksicht auf die verfließende Zeit geschrieben und gelesen werden. Sprechen und Hören steht unter andern Gesetzen. Natürlich nur wirkliches Sprechen und Hören, nicht das, welches sich selber "Vorlesung" schimpft und bei dem der Hörer vergessen muß, daß er einen Mund hat, und also am besten schreibende Hand wird. Aber für Bücher gilt es allerdings.

Wo denn nun jene Hauptschlacht des Verständnisses geschlagen wird, wo also das Ganze mit einem Blick überschaubar wird, das läßt sich nicht vorher sagen; im allgemeinen wohl schon vor der letzten Seite, aber schwerlich vor der Mitte des Buchs; und sicher kaum bei zwei Lesern ganz am gleichen Punkt. Wenigstens wenn es Selbstleser sind und nicht Leser, die vor lauter Gelehrtheit schon vor dem ersten Wort wissen, was in einem Buch steht, und vor lauter Dummheit auch nach dem letzten noch nicht. Bei älteren Büchern verteilen sich die letzterwähnten Lesertugenden meist auf zwei Menschenarten, etwa Professoren und Studenten, bei neueren stehen sie gern in Personalunion.

Damit wären wir wieder beim "Stern der Erlösung". Für seinen ersten Band gilt alles eben über die vernünftige Art, die Anfänge philosophischer Bücher zu lesen, Gesagte. Vor allem also: Rasch! Nicht aufhalten! Das Wichtige kommt erst! Und das Schwierige, etwa der Begriff des Nichts, der "Nichtse", der hier nur ein methodischer Hilfsbegriff zu sein scheint, enthüllt seine inhaltliche Bedeutung erst in dem kurzen Schlußabschnitt des Bandes und seinen letzten Sinn sogar erst im Schlußbuch des Ganzen. Was hier steht, ist noch nichts andres als eine zugleich Adabsurdumführung und Rettung der alten

Philosophie. Vielleicht mache ich dem Leser am deutlichsten, was der erste Band will, wenn ich dieses anscheinende Paradoxon zu erklären versuche.

Alle Philosophie frug nach dem "Wesen". Es ist diese Frage, mit der sie sich vom unphilosophischen Denken des gesunden Menschenverstands scheidet. Der nämlich fragt nicht, was ein Ding "eigentlich" sei. Es genügt ihm, zu wissen, daß ein Stuhl ein Stuhl ist; er fragt nicht, ob er etwa eigentlich ganz etwas andres wäre. Eben dies fragt Philosophie, wenn sie nach dem Wesen fragt. Die Welt darf beileibe nicht Welt sein, Gott beileibe nicht Gott, der Mensch beileibe kein Mensch, sondern alle müssen "eigentlich" etwas ganz andres sein. Wären sie nichts andres, sondern wirklich nur, was sie sind, so wäre ja — behüte und bewahre! — am Ende die Philosophie überflüssig! Wenigstens eine Philosophie, die durchaus etwas "ganz anderes" herauskriegen möchte.

Das hat nun allerdings alle frühere Philosophie, soweit mein Universitätswissen von ihr reicht, gewollt; und wenn ich der genauen und opfervollen allvierteljährlichen Durchsicht der Kantstudien trauen darf, fliegen die Raben noch immer um den Berg (und finden bedauerlicherweise noch immer junge Finken, die, der eigenen schönen Schnäbel ungeachtet, sich, und leider erfolgreich, bemühen zu krächzen wie sie). Noch immer werden unermüdet die Möglichkeiten der "Zurückführung" eines jeweils einen auf sein jeweils andres durchpermutiert, die im großen gesehen die drei Epochen der europäischen Philosophie charakterisieren, — die kosmologische Antike, das theologische Mittelalter, die anthropologische Neuzeit. Insbesondere natürlich der Lieblingsgedanke der Neuzeit, die Zurückführung auf "das" Ich. Diese Zurückführung oder "Begründung" der Welt- und Gotteserfahrungen auf das Ich, das diese Erfahrungen macht, ist dem wissenschaftlichen Denken noch heute so selbstverständlich, daß jemand, der an dieses Dogma nicht gläubt, sondern seine Welterfahrungen lieber auf — die Welt und seine Gotteserfahrungen lieber auf — Gott zurückführt, einfach nicht ernst genommen wird. Diese Philosophie hält das Zurückführen überhaupt für etwas so Selbstverständliches, daß, wenn sie sich die Mühe macht, einen solchen Ketzer zu verbrennen, sie ihn nur wegen einer verbotenen Art Zurückführung belangt und ihn als "krassen Materialisten", der gesagt habe: alles ist Welt, oder als "mystischen Ekstatiker", der gesagt habe: alles ist Gott, röstet. Daß jemand überhaupt nicht sagen wollte: alles "ist" ..., das geht ihr nicht in den Kopf. Aber in dieser Was ist?-Frage, gestellt auf "Alles", steckt schon der ganze Irrtum der Antworten. Ein Ist-Satz muß immer, wenn er die Mühe des Aussprechens lohnen soll, nach dem "ist" etwas Neues bringen, was vorher noch nicht stand. Fragt man also

derlei Istfragen auf Gott und Welt, so darf man sich nicht wundern, daß das Ich herauskommt — was bleibt denn andres übrig! alles andre, Welt und Gott, ist ja schon vor dem "ist" vergeben. Und ebenso wenn der Pantheist und sein Associé, der Mystiker, entdecken, daß Welt und Mensch göttlichen "Wesens" seien, oder die andre Firma, Materialist und Atheist, daß der Mensch nur Ausgeburt und Gott nur Spiegelbild der "Natur" ist.

In Wahrheit sind aber diese drei letzten und ersten Gegenstände allen Philosophierens Zwiebeln, die man schälen kann, soviel man will, — man kommt immer wieder nur auf Zwiebelblätter und nicht auf etwas "ganz andres". Nur das Denken gerät notwendig durch die verändernde Kraft des Wörtchens "ist" auf jene Irrwege. Die Erfahrung entdeckt im Menschen, so tief sie eindringen mag, immer wieder nur Menschliches, in der Welt nur Weltliches, in Gott nur Göttliches. Und nur in Gott Göttliches, nur in der Welt Weltliches, nur im Menschen Menschliches. Finis philosophiae? Wäre es, dann um so schlimmer für die Philosophie! Aber ich glaube nicht, daß es so schlimm kommt. Vielmehr kann an diesem Punkt, wo die Philosophie mit ihrem Denken allerdings an ihrem Ende wäre, die erfahrende Philosophie beginnen.

Jedenfalls ist das die Pointe meines ersten Bandes. Er will weiter nichts lehren, als daß keiner dieser drei großen Grundbegriffe des philosophischen Denkens auf den andern zurückgeführt werden kann. Um diese Lehre eindrücklich zu machen, wird sie in positiver Form gegeben: Es wird also nicht gezeigt, daß keiner auf die beiden andern zurückgeführt werden kann, sondern umgekehrt, daß jeder nur auf sich selbst zurückzuführen ist. Jeder ist selbst "Wesen", jeder selbst Substanz mit dem ganzen metaphysischen Schwergewicht dieses Ausdrucks. Wenn Spinoza zu Beginn seines Werkes den Substanzbegriff der Scholastik an die großen Idealisten von 1800 weitergibt — in diesem Punkt der bedeutende Vermittler zwischen zwei Epochen des europäischen Denkens, grade weil er ihn nicht theologisch verstand wie die verstrichene Epoche und nicht anthropologisch wie die kommende, sondern kosmologisch-naturalistisch und ihn dadurch formalisierte und also verwandelbar machte —, so definiert er Substanz bekanntlich (hier darf dies unverschämte Schreiberwort einmal stehen, ohne daß der Leser erröten muß, denn die ersten Sätze philosophischer Bücher pflegt er ja zu kennen) als das, was in sich ist und durch sich begriffen wird. Ich könnte die Absicht der schwierigen konstruktiven Partien der drei Bücher des ersten Bandes vielleicht nicht besser erklären, als wenn ich sage, daß hier für jeden der drei möglichen Träger des "Wesens"-Begriffs gezeigt wird, wie er in seiner besonderen Weise diese Definition erfüllt. Was bei mir "ja" heißt, entspricht dem "in se esse", was bei mir "nein", dem "per se

percipi" der spinozistischen Definition. Natürlich nicht so, daß es nun etwa das Gleiche wäre; ich gebe in diesem ganzen Aufsatz dem Leser des Buchs ja nur Fingerzeige; will er wissen, was drin steht, so muß er es schon lesen; das kann ich ihm nicht ersparen.

Aber jedenfalls glaube ich, mit dem eben Gesagten die Tendenz des ersten Bandes, so gut man das als Autor kann — d. h. also sicher weniger gut als ein gescheiter Leser —, bezeichnet zu haben. Auf die Frage nach dem Wesen gibt es nur tautologische Antworten. Gott ist nur göttlich, der Mensch nur menschlich, die Welt nur weltlich; man kann so tiefe Schächte in sie vortreiben, wie man will, man findet immer nur wieder sie selber. Und das gilt für alle drei gleichmäßig. Der Gottesbegriff hat nicht etwa eine Sonderstellung. Als Gottesbegriff ist er nicht unerschwinglicher als der Mensch- und Weltbegriff. Umgekehrt: das Wesen des Menschen und das Wesen der Welt — das Wesen! — ist nicht erreichbarer als das Wesen — das Wesen! — Gottes. Wir wissen von allen gleich viel, gleich wenig. Nämlich alles und nichts. Wir wissen aufs genaueste, wissen es mit dem anschaulichen Wissen der Erfahrung, was Gott, was der Mensch, was die Welt für sich genommen "ist"; wüßten wir das nicht, wie könnten wir davon reden und vor allem wie könnten wir die beiden jeweils einen auf das jeweils andre "zurückführen" oder die beiden jeweils andern Zurückführungsmöglichkeiten bestreiten! Und wir wissen ganz und gar nicht, mit dem hintertückischen, "verändernden" Wissen des Denkens, was Gott, was die Welt, was der Mensch noch andres ist; wüßten wir das, wie könnte sich gegen solches Wissen jenes anschauliche noch derart halten, daß es uns immer wieder diese Frage, diese Zurückführungsversuche ablockt? Gespenster verschwinden, wenn der Hahn der Erkenntnis kräht; diese Gespenster verschwinden nie. Daß wir glauben, diese Wesenheiten seien uns die eine näher, die andern entfernter, liegt, wie der damit zusammenhängende Mißbrauch der unsinnigen Worte immanent und transzendent, an einer Verwechslung der Wesenheiten mit den Wirklichkeiten Gott, Welt, Mensch. Zwischen denen bestehen allerdings Nähen und Fernen, Annäherungen und Entfernungen; die aber nicht zu seinhaften Eigenschaften erstarren, daß Gott also z. B. transzendent "wäre". Nein, sondern als Wesenheiten sind sich Gott, Welt, Mensch untereinander ganz gleichmäßig transzendent und von den Wirklichkeiten läßt sich nicht sagen, was sie "sind", sondern nur — aber das gehört noch nicht hierher.

Was aber wissen wir denn nun von ihnen außer und zwischen jenem Alles und Nichts? Immerhin doch auch Etwas, nämlich eben das, was wir mit den Worten göttlich, menschlich, weltlich meinen. Wir meinen ja damit etwas ganz Bestimmtes, untereinander Unverwechselbares. Was denn? Wo finden wir die drei Wesenheiten so

zugleich unwirklich und anschaulich, wie diese drei Eigenschaftsworte sie in ihrer Isoliertheit von einander abheben? Hier wird ein zweites Motiv sichtbar, das sich mit dem ersten, dem logisch-metaphysischen verschlingt und das in dieser Verflechtung mit ihm zusammen den Aufbau des ersten Bandes beherrscht.

Wo also gibt es solche wesenhaften und doch der Wahrheit oder der Lebendigkeit oder der Wirklichkeit ermangelnden Gestalten? Einen Gott, der nicht der wahre und nicht wirklich ist, eine Welt, die nicht die lebendige und nicht wahr ist, Menschen, die nicht die wirklichen und nicht lebendig sind? Die von einander, von den beiden jeweils andern, nichts wissen, nichts wollen? Schatten also, die mit unsrer Wirklichkeit, unsrer Wahrheit, unsrem Leben nicht in dem gleichen Raum wohnen und die doch in alles, was in unserm Raum geschieht, hineingeistern? Die Antwort kann sich der Leser geben, wenn er seine Spenglerkenntnis zu Rate zieht. Spenglers apollinische Kultur begreift genau die Götter, Welten, Menschen, die hier gemeint sind. Spenglers Begriff des Euklidischen bezeichnet genau die wesenhafte Getrenntheit, die "Transzendenz" zueinander, die hier bezeichnet wurde. Nur daß Spengler, wie stets, richtig Gesehenes falsch deutet. Der mythische Olymp, der plastische Kosmos, der tragische Heros sind nicht damit abgetan, daß sie gewesen sind; sie sind ja gar nicht im strengen Sinne des Wortes "gewesen"; der wirkliche Grieche ist, wenn er betete, ja doch nicht etwa von Zeus oder Apollon erhört worden, sondern natürlich von Gott; und er hat auch nicht etwa im Kosmos gelebt, sondern in der geschaffenen Welt, deren Sonne, unsre Sonne, auch Homer leuchtete; und er war kein attischer Tragödienheld, sondern ein armer Mensch wie wir. Trotzdem aber diese drei Gestalten nie wirklich waren, sind sie doch die Voraussetzung aller unsrer Wirklichkeit. Gott ist so lebendig wie die Götter des Mythos, die geschaffene Welt ist so sehr die wirkliche und so wenig bloße "Erscheinung", wie die plastisch geschlossenen Endlichkeiten, in denen der Grieche zu leben glaubte oder als politisches Geschöpf zu leben wünschte und die er als Künstler um sich herum erschuf; der Mensch, zu dem Gott spricht, ist so sehr der wahre Mensch und ganz und gar kein Gehäuse von Idealen, wie der Held der Tragödie in seinem starren Trotz. Die geistigen Gestalten, die in der Weltgeschichte nur hier, nur in Spenglers "apollinischer Kultur", isoliert waren und dadurch sichtbar wurden, sind in allem Leben als seine geheimen unsichtbaren Voraussetzungen mit enthalten, einerlei ob dieses Leben älter oder jünger ist, einerlei ob es selber historische Gestalt geworden ist oder historisch unsichtbares Leben geblieben. Das ist die Klassizität des klassischen Altertums — und der Grund weshalb der erste Band des Sterns, indem er die elementaren Inhalte der Erfahrung gereinigt von den Mischungen, die

das Denken an ihnen vornehmen möchte, herauszustellen sucht, eben hierin eine Philosophie des Heidentums werden muß. Das er nun selber wieder, gemäß der konstruktiven Ableitung der drei "Substanzen", aus geschichtlichen Gestalten aufbaut, wobei es den Lieblingen der Moderne, den "Geistesreligionen des fernen Ostens", schlecht ergeht.

Das Heidentum ist also durchaus kein bloßer religions-philosophischer Kinderschreck für Erwachsene, als welchen es die Orthodoxie früherer Jahrhunderte und komischerweise neuerdings wieder Max Brods bekanntes Buch verwendet. Sondern es ist — nicht mehr und nicht weniger als die Wahrheit. Die Wahrheit freilich in elementarer, unsichtbarer, un-offenbarer Form. So daß es also überall, wo es nicht elementar, sondern das Ganze, nicht unsichtbar, sondern Gestalt, nicht geheim, sondern Offenbarung sein will, zur Lüge wird. Aber als Element und Geheimnis im Ganzen und Sichtbaren und Offenbaren ist es immerwährend. So immerwährend wie die großen Gegenstände, die "Substanzen" des Denkens, in der wirklichen, ungegenständlichen und unsubstantiellen, Erfahrung.

Denn die Erfahrung weiß ja nichts von Gegenständen; sie erinnert sich, sie erlebt, sie hofft und fürchtet. Allenfalls den Inhalt der Erinnerung könnte man als Gegenstand verstehen; das wäre dann eben ein Verstehen, und nicht der Inhalt selbst. Denn der wird ja nicht erinnert als mein Gegenstand; es ist nichts als ein Vorurteil der letzten drei Jahrhunderte, daß in allem Wissen das "Ich" mit dabei wäre; also daß ich keinen Baum sehen könnte, ohne daß "ich" ihn sähe. In Wahrheit ist mein Ich nur dabei, wenn es — dabei ist; wenn also z. B. ich betonen muß, daß ich den Baum sehe, weil ein anderer ihn nicht sieht; dann ist in meinem Wissen allerdings der Baum in Verbindung mit mir; aber immer sonst weiß ich nur von dem Baum und von nichts anderm; und die philosophieübliche Behauptung der Allgegenwart des Ich in allem Wissen verzerrt den Inhalt dieses Wissens.

Die Erfahrung erfährt also nicht die Dinge, die beim Denken über die Erfahrung allerdings als letzte Tatsächlichkeiten sichtbar werden; aber was sie erfährt, erfährt sie an diesen Tatsächlichkeiten. Und deshalb ist es für eine reinliche und vollständige Darstellung der Erfahrung so wichtig, zuvor jene Tatsächlichkeiten rein herausgestellt zu haben und dem Hange des Denkens zu ihrer Verwechslung entgegengetreten zu sein. Sie sind das Personenverzeichnis, der Theaterzettel, der ja auch nicht ein Teil des Dramas selber ist und den man doch gut tut vorher zu lesen. Oder anders gesagt: das Eswareinmal, mit welchem alle Märchen anfangen, aber eben nur anfangen, und das im Laufe des Märchens und im Flusse seiner Erzählung nicht noch einmal vorkommen kann. Das ist sogar das

genauere Gleichnis. Denn wenn der erste Band die alte Frage der Philosophie: was ist? beantwortet hatte und nachdem er es so getan hatte, daß dem Einheitstribe des philosophischen Denkens das Bisherherundnichtweiter der Erfahrung zugerufen war, kann nun im zweiten die erfahrene Wirklichkeit selber dargestellt werden. Nicht mit den Mitteln der alten Philosophie, die ja nicht über die, meist falsch, aber höchstensfalls richtig beantwortete Frage nach dem "Seienden" hinausreichen, — und das Wirkliche "ist" nicht. So wird die Methode des zweiten Bandes eine andre sein müssen, eben die unsres letzten Gleichnisses: eine Methode des Erzählens. Eine erzählende Philosophie hat Schelling in der Vorrede seines genialen Fragments "Die Weltalter" geweissagt. Der zweite Band versucht sie zu geben.

Was heißt denn erzählen? Wer erzählt, will nicht sagen, wie es "eigentlich" gewesen, sondern wie es wirklich zugegangen ist. Auch wenn der große deutsche Historiker in seiner bekannten Definition seines wissenschaftlichen Wollens jenes und nicht dieses Wort gebraucht, meint er es doch so. Der Erzähler will nie zeigen, daß es eigentlich ganz anders war — es ist gradezu Kennzeichen des schlechten, begriffsversessenen oder sensationslüsternen, Historikers, darauf auszugehen —, sondern er will zeigen, wie das und das, was als Begriff und Name in aller Mund ist, etwa der dreißigjährige Krieg oder die Reformation, eigentlich geschehen ist. Auch ihm löst sich da etwas bloß Wesenhaftes, ein Name, ein Begriff, auf, aber nicht in ein andres ebenso nur Wesenhaftes, sondern in seine eigene Wirklichkeit, genauer seine eigene Verwirklichung. Ist-Sätze wird er überhaupt kaum bilden, selbst War-Sätze wie gesagt höchstens zu Anfang; Substantive, also Substanzworte, gehen in seine Erzählung zwar ein, aber das Interesse liegt nicht auf ihnen, sondern auf dem Verbum, dem Zeit-wort.

Die Zeit nämlich wird ihm ganz wirklich. Nicht in ihr geschieht, was geschieht, sondern sie, sie selber geschieht. Die Reihenfolge der drei Bücher des ersten Bandes war ganz zufällig; jede der vier andern Möglichkeiten wäre genau so möglich gewesen. Wesen will nichts von Zeit wissen. Jetzt im Mittelbände wird die Reihenfolge nicht bloß wichtig, sondern sie ist das eigentlich Wichtige, was mitgeteilt werden soll. Sie ist schon selber das neue Denken, von dem ich zu Anfang sprach. Wenn etwa das alte sich das Problem stellte, ob Gott transzendent oder immanent sei, so versucht das neue zu sagen, wie und wann er aus dem fernen zum nahen Gott wird und wieder aus dem nahen zum fernen. Oder wenn die alte Philosophie die Alternative Determinismus-Indeterminismus aufstellt, so folgt die neue etwa dem Weg der Tat aus der Bedingtheit des Charakters und dem zerrenden Gestrüpp der Motive durch den einen leuchtenden

Gnadenaugenblick der Wahl zu einem Müssen, das jenseits aller Freiheit ist, und überwindet so die Schwankungen jener Alternative, die den Menschen entweder ein aufgeschminktes Stück Welt oder einen verkappten Gott "sein" zu lassen genötigt ist. Die neue Philosophie tut da nichts andres, als daß sie die "Methode" des gesunden Menschenverstandes zur Methode des wissenschaftlichen Denkens macht. Worin unterscheidet sich denn der gesunde Menschenverstand vom kranken, der sich, genau wie die alte Philosophie, die Philosophie des "philosophischen Staunens" — Staunen heißt Stillestehn —, in eine Sache verbeißt und sie nicht eher loslassen möchte, bis er sie ganz "hat"? Er kann warten, weiterleben, er hat keine "fixe Idee", er weiß: kommt Zeit, kommt Rat. Dieses Geheimnis ist die ganze Weisheit der neuen Philosophie. Sie lehrt, mit Goethe zu sprechen, das "Verstehen zur rechten Zeit" —

Warum ist Wahrheit fern und weit,
Birgt sich hinab in tiefste Gründe?

Niemand versteht zur rechten Zeit!
Wenn man zur rechten Zeit verstünde:
So wäre Wahrheit nah und breit,
Und wäre lieblich und gelinde.

Das neue Denken weiß genau wie das uralte des gesunden Menschenverstandes, daß es nicht unabhängig von der Zeit erkennen kann, — was doch der höchste Ruhmestitel war, den sich die Philosophie bisher beilegte. So wenig wie man ein Gespräch auch von hinten beginnen könnte oder einen Krieg mit dem Friedensschluß (was allerdings die Pazifisten gern möchten) oder das Leben mit dem Tode, sondern man muß wohl oder übel tätig und leidend abwarten lernen, bis es soweit ist, und darf keinen Augenblick überspringen, so ist auch das Erkennen in jedem Augenblick gebunden eben an diesen Augenblick und kann seine Vergangenheit nicht unvergangen, seine Zukunft nicht unzukünftig machen. Das gilt von alltäglichen Dingen, und für die gibt es jeder zu. Jeder weiß, daß für einen behandelnden Arzt etwa die Behandlung Gegenwart, die Erkrankung Vergangenheit und die Feststellung des Todes Zukunft ist und daß es keinen Sinn hat, wenn er aus dem Tic des zeitlosen Erkennens heraus etwa versuchen wollte, in der Diagnose Wissen und Erfahrung, in der Therapie Kühnheit und Eigensinn, in der Prognose Furcht und Hoffnung auszuschalten. So auch glaubt niemand, der einen Kauf abschließt, im Ernst, die Ware vorher, im Stadium der Kauflust, so sehen zu können, wie er sie nachher, im Stadium der Reue, sieht. Das gilt aber genau so auch im Letzten und Höchsten, das man allgemein nur zeitlos erkennen zu können meint. Was Gott getan hat,

was er tut, was er tun wird, was der Welt geschehen ist, was ihr geschehen wird, was dem Menschen geschieht, was er tun wird — das alles kann nicht von seiner Zeitlichkeit losgelöst werden, also daß man etwa das kommende Reich Gottes erkennen könnte wie man die geschaffene Schöpfung erkennen kann oder die Schöpfung so ansehen dürfte wie man das Reich der Zukunft ansehen darf; genau so wenig wie der Mensch sich den Blitzstrahl der immer nur gegenwärtigen Erfahrung zur Vergangenheit verkohlen lassen darf und ebenso wenig ihn von der Zukunft erwarten, denn er ist immer nur gegenwärtig und auf ihn warten ist das sicherste Mittel, ihn am Einschlagen zu verhindern; und genau so wie die menschliche Tat nur, solange sie noch bevorsteht, Tat ist und wenn getan nur noch ein bloßes, von allem andern ununterschiedenes Geschehen.

So unverwechselbar sind die Zeiten der Wirklichkeit. Wie jedes einzelne Geschehen seine Gegenwart, seine Vergangenheit, seine Zukunft hat, ohne die es nicht oder nur verzerrt erkannt wird, so auch die Wirklichkeit im Ganzen. Auch sie hat ihre Vergangenheit und Zukunft, und zwar eine immerwährende Vergangenheit und eine ewige Zukunft. Gott, Welt, Mensch erkennen heißt erkennen, was sie in diesen Zeiten der Wirklichkeit tun oder was ihnen geschieht. Aneinander tun und voneinander geschieht. Die Trennung ihres "Seins" wird hier vorausgesetzt, denn wären sie nicht getrennt, so könnten sie einander nichts tun; wäre der andre mit mir "im tiefsten Grunde" derselbe, wie es Schopenhauer will, so könnte ich ihn grade nicht lieben, ich liebte ja dann nur mich; wäre Gott "in mir" oder "nur mein höheres Ich", welches Friseurgehilfendogma neben dem andern, daß er das herrliche All ist, beim Eintritt in manche Jugendbünde unterschrieben werden muß, so wäre das nicht bloß eine unnütze sprachliche Verunklärung eines sonst klaren Verhältnisses, sondern vor allem hätte dieser Gott mir schwerlich etwas zu sagen, denn was mein höheres Ich mir zu sagen hat, weiß ich auch so; und wäre ein Mensch "gotthaft", wie es ein begeisterter deutscher Professor unter dem Eindruck von Rabindranath Tagores Mantel verkündet hat, so wäre diesem Menschen der Weg zu Gott versperrt, der jedem menschhaften Menschen offen steht. So wichtig ist die vorausgesetzte Trennung des "Seins", von der doch nun weiterhin gar nicht mehr gesprochen wird. Denn in der Wirklichkeit, die wir einzig erfahren, wird sie überbrückt und alles, was wir erfahren, sind Erfahrungen solcher Brückenschläge. Gott selber, wenn wir ihn begreifen wollen, verbirgt sich, der Mensch, unser Selbst, verschließt sich, die Welt wird zum sichtbaren Rätsel. Nur in ihren Beziehungen, nur in Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, tun sie sich auf.

Und nun wird dies große Weltgedicht in drei Zeiten nacherzählt. Erzählt doch eigentlich nur im ersten, dem Buch der Vergangenheit.

In der Gegenwart weicht die Erzählung der unmittelbaren Wechselrede, denn von Gegenwärtigen, seien es Menschen oder Gott, läßt sich nicht in der dritten Person sprechen, sie können nur gehört und angesprochen werden. Und im Buch der Zukunft herrscht die Sprache des Chors, denn das Zukünftige erfaßt auch der Einzelne nur wo und wenn er Wir sagen kann.

So entspringt der Zeitlichkeit des neuen Denkens seine neue Methode. In allen drei Büchern zwar, doch aber am sichtbarsten im Herzbuch dieses Bands und so des Ganzen, im zweiten, dem Buch der gegenwärtigen Offenbarung. An die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle frühere Philosophie ausgebildet hat, tritt die Methode des Sprechens. Das Denken ist zeitlos, will es sein; es will mit einem Schlag tausend Verbindungen schlagen; das Letzte, das Ziel ist ihm das Erste. Sprechen ist zeitgebunden, zeitgenährt; es kann und will diesen seinen Nährboden nicht verlassen; es weiß nicht im voraus, wo es herauskommen wird; es läßt sich seine Stichworte vom andern geben. Es lebt überhaupt vom Leben des anderen, mag der nun der Hörer der Erzählung sein oder der Antwortende des Zwiegesprächs oder der Mitsprecher des Chors; während Denken immer einsam ist, mag es auch gemeinsam zwischen mehreren "Symphilosophierenden" geschehen: auch dann macht der andre mir nur die Einwände, die ich mir eigentlich selbst machen müßte, — worauf ja die Langweiligkeit der meisten philosophischen Dialoge, auch des überwiegenden Teils der platonischen, beruht. Im wirklichen Gespräch geschieht eben etwas; ich weiß nicht vorher, was mir der andre sagen wird, weil ich nämlich auch noch nicht einmal weiß, was ich selber sagen werde; ja vielleicht noch nicht einmal, daß ich überhaupt etwas sagen werde; es könnte ja sein, daß der andre anfängt, ja es wird sogar im echten Gespräch meist so sein; wie man sich bei einem vergleichenden Blick in die Evangelien und die sokratischen Dialoge leicht überzeugen kann; Sokrates bringt meist das Gespräch erst in Gang, in den Gang einer philosophischen Diskussion nämlich. Der Denker weiß ja eben seine Gedanken im Voraus; daß er sie "ausspricht", ist nur eine Konzession an die Mangelhaftigkeit unsrer, wie er es nennt, Verständigungsmittel; die nicht darin besteht, daß wir Sprache, sondern darin, daß wir Zeit brauchen. Zeit brauchen heißt: nichts vorwegnehmen können, alles abwarten müssen, mit dem Eigenen vom andern abhängig sein. Das alles ist dem denkenden Denker völlig undenkbar, während es dem Sprachdenker einzig entspricht. Sprachdenker — denn natürlich ist auch das neue, das sprechende Denken ein Denken, so gut wie das alte, das denkende Denken nicht ohne inneres Sprechen geschah; der Unterschied zwischen altem und neuem, logischem und grammatischem Denken liegt nicht in laut und leise, sondern im Bedürfen des

ändern und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit: denken heißt hier für niemanden denken und zu niemandem sprechen (wobei man für niemanden, wenn einem das lieblicher klingt, auch alle, die berühmte "Allgemeinheit", setzen kann), sprechen aber heißt zu jemandem sprechen und für jemanden denken; und dieser Jemand ist immer ein ganz bestimmter Jemand und hat nicht bloß Ohren wie die Allgemeinheit, sondern auch einen Mund.

In dieser Methode konzentriert sich das, was von dem Buch an Erneuerung des Denkens ausgehen kann. Sie ist zuerst entdeckt von Feuerbach, dann in die Philosophie, obzwar ohne Bewußtsein ihrer umstürzenden Kraft, wieder eingeführt von Hermann Cohen im Nachlaßwerk; jene Stellen bei Cohen waren mir, als ich schrieb, schon bekannt; doch verdanke ich diese für das Zustandekommen des Buchs entscheidende Beeinflussung nicht ihnen, sondern Eugen Rosenstock, dessen jetzt gedruckte "Angewandte Seelenkunde" mir, als ich zu schreiben begann, schon anderthalb Jahre im erstem Entwurf vorlag. Seitdem ist außer im Stern noch eine weitere prinzipielle Darstellung der neuen Wissenschaft erschienen, im ersten Band von Hans Ehrenbergs selber in der neuen Form des echten zeitbrauchenden Gesprächs verfaßtem Idealismuswerk, dem "Fichte"; Victor v. Weizsäckers "Philosophie des Arztes" wird in absehbarer Frist erscheinen; Rudolf Ehrenbergs "Theoretische Biologie" stellt die Lehre von der organischen Natur zum ersten Mal unter das Gesetz der wirklichen, unumkehrbaren Zeit. Unabhängig von den Genannten und voneinander sind außerdem zum Brennpunkt des neuen Gedankens, also zu dem, was im Zentralbuch des Sterns abgehandelt wird, vorgestoßen Martin Buber in "Ich und Du" und Ferdinand Ebner in der mit meinem Buch genau gleichzeitig entstandenen Schrift "Das Wort und die geistigen Realitäten". Instruktive Beispiele praktischer Anwendung des neuen Denkens enthalten die Anmerkungen zu meinem "Jehuda Halevi". Ein genaues und tiefes Wissen um all diese Dinge ist eingeschlossen in die Grundsteine der gewaltigen, meist noch ungedruckten, Werke Florens Christian Rang's.

Theologisches Interesse hat bei all den eben Genannten dem neuen Denken zum Durchbruch geholfen. Gleichwohl ist es kein theologisches Denken. Wenigstens ganz und gar nicht, was man bisher unter einem solchen verstehen mußte. Weder im Ziel noch in den Mitteln. Weder richtet es sich nur auf die sogenannten "religiösen Probleme", die es vielmehr mitten unter, ja gradezu mitten in logischen, ethischen, ästhetischen behandelt, noch kennt es jene aus Angriff und Verteidigung gemischte, nie ruhig der Sache zugewandte Haltung, die für theologisches Denken charakteristisch ist. Wenn das Theologie ist, dann jedenfalls als solche eine ebenso neue wie als

Philosophie. Die Einleitung zum zweiten Band beschäftigt sich mit dieser Frage, wie ja überhaupt die drei Einleitungen dem Leser die Wege zu zeigen versuchen, die aus der ihm vertrauten geistigen Welt in die Welt des Buches führen. Nicht zur Hausmagd darf Theologie Philosophie erniedern, aber genau so entwürdigend ist die Rolle der Monatsfrau, welche die Philosophie in neuerer und neuester Zeit der Theologie zuzumuten sich gewöhnt hatte. Das wahre Verhältnis der beiden erneuerten Wissenschaften, wie die erwähnte Einleitung es entwickelt, ist geschwisterlich, ja bei ihren Trägern muß es zu Personalunion führen. Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben. Etwa das Problem des Gottesnamens ist nur ein Teil des logischen Problems des Namens überhaupt; und eine Ästhetik, die sich keine Gedanken darüber macht, ob Künstler selig werden können, ist zwar eine höfliche, aber auch eine unvollständige Wissenschaft.

Vollständigkeit ist ja überhaupt die eigentliche Bewährung des neuen Denkens. Vom alten aus sind seine Probleme größtenteils einfach unsichtbar und werden, wenn sie sich ihm in den Gesichtskreis drängen, nicht als wissenschaftliche Probleme erkannt; das gilt nicht nur von den im engeren Sinn theologischen, sondern auch von dem größten Teil der menschlichen, welche die grammatische Methode für wissenschaftliche Erfassung greifbar macht, etwa für die Logik des Ich und Du oder für die eben schon angeführte des Namens. Hingegen bleibt von der Position des neuen Denkens aus der ganze Bereich des alten einsehbar und bestreichbar. Etwa die Probleme der alten, aristotelischen und kantischen, Logik bleiben als Probleme des Es für das Sprachdenken durchaus Probleme; als solche werden sie im ersten Buch des Bandes, freilich nur in erster Orientierung, aber doch schon herausgenommen aus der falschen Beziehung auf das Ich und wenigstens grundrißhaft eingestellt in die richtige auf das Er, auf Ihn, behandelt.

Gott hat eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen. Und wenn er sich offenbart, bleibt doch die Welt rings herum stehen, ja ist nachher erst recht geschaffen. Die Offenbarung zerstört ja das echte Heidentum, das Heidentum der Schöpfung, mit nichten, sie läßt ihm nur das Wunder der Umkehr und Erneuerung geschehn. Sie ist immer gegenwärtig und, wenn vergangen, dann aus jener Vergangenheit, die am Anfang der Menschengeschichte steht, — Offenbarung an Adam. Sie als "allzeit erneuerte" ist Inhalt des zweiten Bandes wie das Heidentum als "immerwährendes" Inhalt des ersten. Er handelt von der sichtbaren und hörbaren, eben also offenbaren Wirklichkeit, sein Vorgänger von ihrer dunkel-stumm geheimen Voraussetzung. Von den historischen Gestalten der Offenbarung in ihrer Un-

terschiedenheit, vom Judentum und seinem antipodischen Sproß, dem Christentum, ist hier noch gar nicht die Rede. Nur weil und insofern diese beiden die "Offenbarung an Adam" erneuern, nur insofern ist das neue Denken jüdisches oder christliches Denken. Und andererseits weil und insofern das Heidentum in seinen historischen Gestalten diese Offenbarung an Adam, der so wenig Heide war wie Jude oder Christ, vergessen oder verleugnet hat, ist dieses historische, zur Gestalt für sich erstarrte Heidentum freilich durchaus nicht immerwährend; grade in seiner Selbständigkeit und Formgewordenheit hat es keinen Teil an der Wirklichkeit. Die Tempel der Götter sind mit Recht verfallen, ihre Standbilder stehen mit Recht im Museum, ihr Dienst, soweit er, geordnet und geregelt war, mag eine einzige ungeheure Verirrung gewesen sein, — aber das Stoßgebet, das sich aus gequälter Brust zu ihnen emporrang, und die Träne, die der karthagische Vater, der seinen Sohn zum Molochopfer führte, vergoß, können nicht ungehört, nicht ungesehen geblieben sein. Oder sollte Gott auf den Sinai oder gar auf Golgatha gewartet haben? Nein, sowenig wie vom Sinai oder von Golgatha Wege führen, auf denen er mit Sicherheit erreicht wird, sowenig kann er sich versagt haben, auch dem, der ihn auf den Saumpfad um den Olymp suchte, zu begegnen. Es gibt keinen gebauten Tempel, der ihm so nah wäre, daß der Mensch sich dieser Nähe getrösten dürfte, und keinen, der ihm so fern wäre, daß sein Arm nicht leicht auch dorthin langgen könnte, keine Richtung, aus der er nicht kommen könnte, keine, aus der er kommen müßte, keinen Holzklötz, in dem er nicht vielleicht einmal Wohnung nimmt, und keinen Davidspsalm, der sein Ohr immer erreicht.

Die Sonderstellung von Judentum und Christentum besteht grade darin, daß sie, sogar wenn sie Religion geworden sind, in sich selber die Antriebe finden, sich von dieser ihrer Religionshaftigkeit zu befreien und aus der Spezialität und ihren Ummauerungen wieder in das offene Feld der Wirklichkeit zurückzufinden. Alle historische Religion ist von Anfang an spezialistisch, "gestiftet"; nur Judentum und Christentum sind spezialistisch erst, und nie auf die Dauer, geworden und gestiftet nie gewesen. Sie waren ursprünglich nur etwas ganz "Unreligiöses", das eine eine Tatsache, das andre ein Ereignis. Religion, Religionen sahen sie um sich her, sie selber wären höchst verwundert gewesen, auch als eine angesprochen zu werden. Erst ihre Parodie, der Islam, ist von vorneherein Religion und will gar nichts andres sein; er ist mit Bewußtsein "gestiftet". Die sechs Stellen in diesem Band, wo er behandelt wird, stellen also die einzige im strengen Sinn religionsphilosophische Partie in dem Buch dar.

Aber das "jüdische Buch"? als das es sich doch schon durch das Titelblatt anzeigt? Ich möchte so leise sprechen können, wie der

Dichter, wenn er seine gewaltig ausgreifende Fuge über das Thema der kosmischen Schönheit schließt mit der unvergeßlichen Einführung: Mir erschien sie in Jugend-, in Frauengestalt, — um das ganz wahr sagen zu können, was ich nun zu sagen habe. Ich habe das neue Denken in diesen alten Worten empfangen, so habe ich es in ihnen wieder- und weitergegeben. Einem Christen wären, das weiß ich, statt der meinen Worte des Neuen Testaments auf die Lippen gekommen, einem Heiden, so denke ich, zwar nicht Worte seiner heiligen Bücher — denn deren Aufstieg führt von der Ursprache der Menschheit ab, nicht wie der Erdenweg der Offenbarung zu ihr hin —, aber vielleicht ganz eigene. Mir aber diese. Und dies doch wohl ist ein jüdisches Buch: nicht eins, das von "jüdischen Dingen" handelt, denn dann wären die Bücher der protestantischen Alttestamentler jüdische Bücher; sondern eins, dem für das, was es zu sagen hat, und grade für das Neue, was es zu sagen hat, die alten jüdischen Worte kommen. Jüdische Dinge sind, wie Dinge überhaupt, stets vergangen; jüdische Worte aber haben, ob auch alt, teil an der ewigen Jugend des Worts, und wenn ihnen die Welt aufgetan wird, so erneuern sie die Welt.

Aber so bleibt das Wunder, daß es nun dennoch Gestalthaftes gibt, und Unvergehendes. Zwar nicht in der wirklichen Welt des allzeit erneuerten Lebens, da ist nur das Gegenwärtige gegenwärtig, und das Vergangene nur gewesen, das Zukünftige nur kommend. Aber von diesen dreien ist ja Zeit im zeitlichsten Sinn nur die Gegenwart. Und wie die Gestalten des Heidentums gleich einer Schöpfungsvergangenheit in die Gegenwart hineinragen, so wird auch die Erlösungszukunft vorweggenommen in ewigen Gestalten. An den Himmel über der zeitlichen Welt wirft der Fluß des Geschehens glänzende Bilder, und die bleiben. Es sind nicht Urbilder, im Gegenteil sie wären nicht, wenn nicht der Strom der Wirklichkeit aus seinen drei unsichtbar-geheimen Quellen fort und fort hervorbräche. Ja jene unsichtbaren Geheimnisse werden in diesen Bildern selbst bildhaft, und der stete Ablauf des Lebens rundet sich zur wiederkehrenden Form.

Judentum und Christentum sind diese beiden ewigen Zifferblätter unter dem Wochen- und Jahreszeiger der stets erneuerten Zeit. In ihnen, ihrem Jahr, bildet sich der unabbbildbare, nur erleb- und erzählbare Ablauf der Weltzeit zum geformten Abbild; in ihrem Gott, ihrer Welt, ihrem Menschen wird das auf der Bahn des Lebens nur erfahrbare, nicht aussprechbare Geheimnis Gottes, der Welt, des Menschen aussprechbar; was Gott, was die Welt, was der Mensch "ist", wissen wir nicht, sondern nur was sie tuen oder was an ihnen getan wird; aber wie der jüdische oder der christliche Gott, die jüdische oder die christliche Welt, der jüdische oder der christliche

Mensch aussehen, das können wir ganz genau wissen. An Stelle der seienden Substanzen, die nur als geheime Voraussetzungen der allzeiterneuerten Wirklichkeit immerwähren, treten Gestalten, die diese allzeiterneuerte Wirklichkeit ewig spiegeln. Von ihnen handelt der dritte Band.

Die Darstellung des Judentums und Christentums, die er gibt, ist also nicht ursprünglich von religionswissenschaftlichem Interesse bestimmt, sondern, wie aus dem eben Gesagten wohl schon hervorgeht, von allgemein systematischem, im besonderen von der Frage nach einer seienden Ewigkeit, von der Aufgabe also einer Überwindung der Gefahr, das neue Denken etwa im Sinne, vielmehr Unsinne, der "lebensphilosophischen" und sonstigen "irrationalistischen" Tendenzen zu verstehn; in den dunklen Strudel dieser Skylla scheint ja heut jeder hinabgezogen zu werden, der klug genug ist, den Rachen der idealistischen Charybdis zu vermeiden. Infolgedessen geht die Darstellung in beiden Fällen nicht vom eignen Bewußtsein der beiden aus, also beim Judentum nicht vom Gesetz, beim Christentum nicht vom Glauben, sondern von der äußeren, sichtbaren Gestalt, durch die sie der Zeit ihre Ewigkeit abringen, beim Judentum also von der Tatsache des Volks, beim Christentum vom gemeindegründenden Ereignis; und nur von diesen aus wird das Gesetz und der Glaube hier sichtbar. Auf soziologischer Grundlage wird also hier Judentum und Christentum neben- und gegeneinander gestellt. Daraus ergibt sich eine Darstellung, die beiden nicht ganz gerecht wird, die aber um diesen Preis wohl zum erstenmal über die auf diesem Gebiet übliche Apologetik und Polemik hinauskommt. Darüber habe ich an andrer Stelle (in dem Aufsatz "Apologetisches Denken") das Nötige gesagt, so daß ich hier mich nicht zu wiederholen brauche.

Die soziologische Grundlage, auf der die Schilderung von Judentum und Christentum sich aufbaut, wirkt sich dann weiterhin aus in soziologischen Partien, die sich mit jener Darstellung verflechten. Daß das jüdische Volk auf der Tatsache, die es selber ist, beruht und die christliche Gemeinde auf dem Ereignis, um das sie sich sammelt, führt dort zu einer allgemeinen Soziologie und hier zu einer Soziologie der Künste. Eine messianische Politik, also eine Theorie des Krieges, schließt dann das erste, eine christliche Ästhetik, also eine Theorie des Leidens, das zweite Buch des Bandes.

So kommt in den beiden ersten Büchern an den Gestalten des Judentums und Christentums die Behandlung der ethischen und ästhetischen Probleme zum Abschluß. Beide gehen durch alle drei Bände hindurch, aber erst hier im dritten legen sie sich, gemäß dem überhaupt in gewissen Sinne ja wieder in das Fahrwasser des alten Denkens mit seinen Seinsfragen zurücklenkenden Charakter des Bandes in der gewohnten Weise friedlich in zwei Bücher auseinander.

Daß es im übrigen freilich mit dem Frieden noch nicht so weit her ist, zeigt grade die Ästhetik dieses Bandes. Während der erste Band nur die geläufigen ästhetischen Grundbegriffe abhandelt und der zweite zwar sowohl in der ganzen Einordnung wie in der letzten Zuspitzung die Ästhetik aus der hier besonders fest, weil unbewußt gebliebenen Bindung in die idealistische Tradition befreite, aber zwischenhinein doch den üblichen Inhalt einer Ästhetik entwickelte, läßt der dritte Band sie gipfeln in einer angewandten Ästhetik und verbrennt in dieser Rechtfertigung der Kunst durch das Kunstgewerbe alle Schiffe, die aus diesem Neuland in das klassische Ursprungsland der Wissenschaft vom "zweckfreien Wohlgefallen" zurücktragen könnten.

Ich durfte mich bei diesen Dingen, die im wesentlichen die beiden ersten Bücher des dritten Bandes füllen, verhältnismäßig kurz aufhalten; diese Abschnitte gelten ja für verständlich, bis zu dem Grade, daß ein Kritiker dem Leser empfohlen hat, mit der Einleitung zu diesem Band zu beginnen und sich von da aus rückwärts und vorwärts weiterzulesen — gegen welchen Rat ich garnichts einzuwenden habe, vorausgesetzt, daß er aus dem "vorwärts und rückwärts" schließlich auch zum von vorn nach hinten führt. Und gegen das, was in der berufenen Verständlichkeit wahrscheinlich an Mißverständlichkeit steckt, glaube ich im Vorhergehenden einige Gegenmittel verabreicht zu haben. Gleichwohl bleibt in all diesem Verständlichen und Mißverständlichen noch eine ganz echte Unverständlichkeit. Es ist die gleiche, die das schlichte Gemüt beunruhigen muß bei der Nebeneinanderstellung von Judentum und Christentum und die auch den Denker befremdet, der hier sich im letzten Ernste, nicht mit der gewissen Vorläufigkeit, die es ihm im ersten Band noch erträglich machen konnte, zugemutet sieht, "das Seiende zu vervielfältigen". Um die Wahrheit geht es also in dem Schlußbuch des Bandes und des Ganzen, um die Wahrheit, die nur eine sein kann.

Mit erkenntnistheoretischen Überlegungen, so meint man heute noch, müsse alles Philosophieren beginnen. In Wahrheit wird es allenfalls damit schließen. Der Urheber des erkenntnistheoretischen Vorurteils unsrer Tage, Kant, ist ja mit seiner Kritik selber nichts als ein solcher Abschluß. Nämlich der historischen Epoche, die mit der Naturwissenschaft des Barock begann. Nur auf die Philosophie dieser Epoche trifft seine Kritik unmittelbar zu. Der copernikanischen Wendung des Copernikus, die den Menschen zum Stäubchen im All machte, entspricht die "copernikanische Wendung" Kants, die ihn zum Ausgleich auf den Weltenthron setzte, viel präziser als Kant dachte. An jener ungeheuerlichen Entwürdigung des Menschen auf Kosten seiner Menschlichkeit war dieses die, gleichfalls auf Kosten seiner Menschlichkeit gehende, maßlose Korrektur. So kommt alle Kritik erst nach der Aufführung. So wenig wie der Theaterkritiker

vorher etwas zu sagen hat, mag er auch noch so gescheit sein, denn die Kritik soll ja grade nicht von der Gescheitheit zeugen, die er schon vorher besaß, sondern von der, die erst in dieser Aufführung in ihm entstanden ist: so wenig hat Erkenntnistheorie einen Sinn, die vor dem Erkennen, vor diesem Erkennen, vörhergeht. Denn alles Erkennen, wenn wirklich etwas erkannt wird, ist ein einzelner Akt und hat seine eigene Methode. Methodologische Erwägungen über Geschichte überhaupt ersetzen so wenig eine auf das einzelne Geschichtswerk gegründete, wie die Betrachtung eines Literaturhistorikers über ein Drama die aus dem unmittelbaren Eindruck einer Aufführung; geflossene Kritik des Zeitungsreferenten, — oder vielmehr noch weniger, denn bei Drama und Aufführung ist doch wenigstens das Buch dasselbe, aber "Geschichte überhaupt" gibt es — glücklicherweise — nicht. Was nun für jedes einzelne Werk einer Wissenschaft gilt, nämlich daß es seinem Stoff mit eigenen, nie vorher angewandten Methoden und Apparaten zuleibe gehen muß, wenn es das Geheimnis grade dieses Stoffs herauskriegen will, und daß nur der Schüler sich seine Methoden vom Lehrer vorschreiben läßt statt vom Stoff, das gilt genau so auch in der Philosophie; nur daß da, infolge des komischen Umstands, daß Philosophie ein Universitätsfach ist, mit Professuren, die besetzt werden wollen, und ersten Semestern, die auf ihre Visitenkarte drucken lassen: stud. philos., hier die Schüler, die nie über das Schülerstadium hinauskommen, so sehr die Regel sind, daß sie es selber bis zu ihrem siebenzigjährigen Abgang nicht merken und infolgedessen die Art Erkenntnistheorie, die bei Schularbeiten allerdings angeht, für die einzige halten.

In ein Erkennen, bei dem etwas herauskommt, ist genau wie bei einem Kuchen auch etwas hineingetan. Hineingetan ist in den "Stern der Erlösung" zu Beginn die Erfahrung der Tatsächlichkeit vor allen Tatsachen der wirklichen Erfahrung. Der Tatsächlichkeit, die dem Denken statt seines Lieblingsworts Eigentlich das seiner Zunge ungewohnte Grundwort aller Erfahrung, das Wörtchen Und, aufzwingt. Gott und die Welt und der Mensch. Dieses Und war das Erste der Erfahrung; so muß es auch im Letzten der Wahrheit wiederkehren. Noch in der Wahrheit selber, der letzten, die nur eine sein kann, muß ein Und stecken; sie muß, anders als die Wahrheit der Philosophen, die nur sich selber kennen darf, Wahrheit für jemanden sein. Soll sie dann gleichwohl die eine sein, so kann sie es nur für den Einen sein. Und damit wird es zur Notwendigkeit, daß unsre Wahrheit vielfältig wird und daß "die" Wahrheit sich in unsre Wahrheit wandelt. Wahrheit hört so auf, zu sein, was wahr "ist", und wird das, was als wahr — bewährt werden will. Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie, die an die Stelle der Widerspruchslosigkeits- und

Gegenstandstheorien der alten tritt und an Stelle des statischen Objektivitätsbegriffs jener einen dynamischen einführt; die hoffnungslos statischen Wahrheiten, wie die der Mathematik, die von der alten Erkenntnistheorie zum Ausgangspunkt gemacht wurden, ohne daß sie dann wirklich über diesen Ausgangspunkt hinauskam, sind von hier aus als der — untere — Grenzfall zu begreifen, wie die Ruhe als Grenzfall der Bewegung, während die höheren und höchsten Wahrheiten nur von hier aus als Wahrheiten begriffen werden können, statt zu Fiktionen, Postulaten, Bedürfnissen umgestempelt werden zu müssen. Von jenen unwichtigsten Wahrheiten des Schlages "zwei mal zwei ist vier", in denen die Menschen leicht übereinstimmen, ohne einen andern Aufwand als ein bißchen Gehirnschmalz — beim kleinen Einmaleins etwas weniger, bei der Relativitätstheorie etwas mehr —, führt der Weg über die Wahrheiten, die sich der Mensch etwas kosten läßt, hin zu denen, die er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens, und schließlich zu denen, deren Wahrheit erst der Lebenseinsatz aller Geschlechter bewähren kann.

Diese messianische Erkenntnistheorie, die die Wahrheiten wertet nach dem Preis ihrer Bewährung und dem Band, das sie unter den Menschen stiften, kann aber nicht hinausführen über die beiden in aller Zeit unversöhnlichen Messiaserwartungen selber: die des kommenden und die des wiederkommenden, — über das Und dieser beiden letzten Einsätze um die Wahrheit. Nur bei Gott selber steht da die Bewährung, nur vor ihm ist die Wahrheit Eine. Irdische Wahrheit bleibt also gespalten, — zwiespältig wie die außergöttliche Tatsächlichkeit, wie die Urtatsachen Welt und Mensch. Die samt ihrem Und in diesen Endtatsachen Judentum und Christentum wiederkehren als Welt des Gesetzes und Glauben des Menschen, Gesetz der Welt und Mensch des Glaubens.

So aber, in dieser Wiederkehr der ewig-unsichtbaren Voraussetzungen dieser Erfahrung in der Endklarheit der übererfahrenen Wahrheit stellt sich nun die wahre Ordnung der dreie her und indem Gott das Haupt wird, der Gott der Wahrheit, klärt das letzte Buch die Verworrenheit des ersten, dessen Gott zu Welt und Mensch nicht bloß keine Beziehung hatte, sondern nicht einmal einen festen Platz, so daß er nicht den Gott der Wahrheit, sondern nur die falschen Götter bedeuten konnte. Nur die falschen Götter hatten dort als die Erfüllung des Gottesbegriffs, der Frage: Was ist Gott?, erscheinen können. Jetzt, da sich jeder Gottesbegriff längst zum verborgenen Gott verdunkelt hat und Gott selbst sich als Schöpfer, Offenbarer, Erlöser offenbart, brennt in dem Gott der Wahrheit der Erste und Letzte und der Herzmittengegenwärtige in eins, und von diesem Gott, in welchem wirkliches Gewesen und wirkliches Ist und wirkliches

Werden zusammenschießen, dürfen wir — nun erst — sagen: Er ist.

Hier schließt das Buch. Denn was nun noch kommt, ist schon jenseits des Buchs, "Tor" aus ihm heraus ins NichtmehrBuch. NichtmehrBuch ist die entzückt-erschrockene Erkenntnis, daß in diesem Schauen des "Weltgleichnisses im Gottesantlitz", in dieser Ergreifung alles Seins in der Unmittelbarkeit eines Augenblicks und Augenblicks die Grenze der Menschheit betreten ist. NichtmehrBuch ist auch das Innwerden, daß dieser Schritt des Buchs an die Grenze nur gesühnt werden kann durch — Aufhören des Buchs. Ein Aufhören, das zugleich ein Anfangen ist und eine Mitte: Hineintreten mitten in den Alltag des Lebens. Das Problem des Philosophen geht durch das ganze Buch, insbesondere durch die drei Einleitungen. Erst hier findet es seine endgültige Lösung. Philosophiert werden soll auch weiterhin, ja grade weiterhin. Jeder soll einmal philosophieren. Jeder soll einmal vom eigenen Stand- und Lebenspunkt rundumherschauen. Aber diese Schau ist nicht Selbstzweck. Das Buch ist kein erreichtes Ziel, auch kein vorläufiges. Es muß selber verantwortet werden, statt daß es sich selber trüge oder von andern seiner Art getragen würde. Diese Verantwortung geschieht am Alltag des Lebens. Nur um ihn als All-tag zu erkennen und zu leben, mußte der Lebenstag des All durchmessen werden.

Daß es schwer ist, als Autor über sein eigenes Buch zu sprechen, habe ich im Schreiben dieser Seiten erfahren. Der Autor darf sich kaum anmaßen, Authentisches zu sagen. Denn grade zu dem, was an seinem Werk Geist und also verpflanzbar in andre Geister ist, steht er selber nicht anders als irgendein anderer. Ja der andre wird es, schon und nur weil er ein anderer ist, immer wieder unternehmen dürfen, mit Kants kühnem Wort, das also gar nicht so kühn ist, "Plato besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat". Diese Hoffnung möchte ich keinem meiner Leser nehmen. Was der Autor selber zu sagen hat, wird, auch wenn er sich redliche Mühe gibt, es in der Form eines Kommentars zu sagen, doch immer leicht in ergänzende Anmerkungen übergehn. Die ohnehin in dem, was sie in dem Buch unterstreichen und einklammern, abhängig sein werden von dem, was dem Autor an Echo zu Ohren gekommen ist. Und die also auch nur an den heutigen Leser adressiert sind. Und selbst diesen werden sie grade in seiner Heutigkeit nicht zufriedenstellen. Denn was er verlangt, und schließlich auch verlangen darf, grade das wurde ihm nicht gegeben: die schlagworthafte Bezeichnung, unter der er das nun etwa über das neue Denken in Erfahrung Gebrachte auf dem Friedhof seiner Allgemeinbildung beisetzen könnte. Daß ich ihm dies Schlagwort nicht gegeben habe, war nicht böser Wille von mir, sondern ich weiß wirklich keins. Wohl wendet sich das Werk, an dem ich das neue Denken zu erläutern suchte, gegen einige Schlagworte

mit einer besonderen, über die allgemeine Abneigung gegen alle Ismen hinausgehenden Gegnerschaft; aber soll ich deswegen das Buch auf die üblichen Gegenstücke jener Ismen festlegen lassen? kann ich es? Am ehesten würde ich mir noch die Bezeichnung als absoluter Empirismus gefallen lassen müssen; wenigstens würde sie das eigenartige Verhalten des neuen Denkens in allen drei Bezirken, der Vorwelt des Begriffs, der Welt der Wirklichkeit, der Überwelt der Wahrheit, decken; jenes Verhalten, das auch vom Himmlischen nichts zu wissen weiß, als was es erfahren hat, — dieses aber auch wirklich, mag schon Philosophie es als Wissen "jenseits" aller "möglichen" Erfahrung anschwärzen; und auch vom Irdischen nichts, was es nicht erfahren hat, — dieses aber auch ganz und gar nicht, mag schon Philosophie es als Wissen "vor" aller "möglichen" Erfahrung anpreisen. Solch Zutrauen auf die Erfahrung wäre wohl das Lehr- und Überlieferbare an dem neuen Denken, wenn es nicht, wie ich allerdings fürchte, grade selber schon Zeichen eines erneuerten Denkens ist — und wenn das eben gegebene Schlagwort nicht selber eine von den Bemerkungen ist, die, grade weil sie vom Autor selbst stammen, dem Leser, wie sicher viele andre auf den vorstehenden Seiten, zum Teil nicht bloß leicht, sondern allzuleicht scheinen und teilweise auch wieder schwerer als das Buch selbst. Beides ist unvermeidlich. Jenes hat schon der größte Dichter der Juden gewußt, wenn er seinem Heidenkönig durch den Mund des Weisen antworten läßt: "Meine Worte sind zu schwer für dich, darum kommen sie dir zu leicht vor." Und dieses der größte Dichter der Deutschen, dessen Mephisto dem begierigen Ruf Faustens: "dort muß sich manches Rätsel lösen" erwidert: "Doch manches Rätsel knüpft sich auch."

FRANZ ROSENZWEIG

DER MENSCH UND SEIN WERK

GESAMMELTE SCHRIFTEN

III

ZWEISTROMLAND

Kleinere Schriften zu Glauben und Denken

FRANZ ROSENZWEIG

ZWEISTROMLAND

Kleinere Schriften zu Glauben und Denken

Herausgegeben von
REINHOLD und ANNEMARIE MAYER

1984 **MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS**
a member of the KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS GROUP
DORDRECHT / BOSTON / LANCASTER

